

L'INFLUENZA DI RICHARD AVENARIUS
NELLA PRIMA EDIZIONE DI
DER GEGENSTAND DER ERKENNTNIS

di Chiara Russo Krauss

1. Quando nella Prefazione di *Der Gegenstand der Erkenntnis*¹ Rickert fa i nomi di alcuni autori che avrebbero influenzato il suo lavoro, primo fra tutti Wilhelm Windelband, tra questi non compare Richard Avenarius. Per questo motivo potrebbe risultare azzardato sostenere, com'è nostra intenzione, che le pagine dell'opera in questione presentino un legame molto forte con le idee del fondatore dell'empiriocriticismo – un legame, peraltro, non limitabile alle poche righe in cui questi è esplicitamente menzionato.

D'altronde già Troeltsch aveva sottolineato l'ascendenza di Avenarius su Rickert, quando nelle pagine de *Lo storicismo e i suoi problemi* affermava che «se Windelband proviene da Lotze e, attraverso la mediazione di Fischer, da Hegel, Rickert proviene da Mach e Avenarius, e non ha mai sentito l'impulso verso una propria rappresentazione e ricerca storica. Ciò che egli ha sentito, e invero con crescente orrore, era piuttosto il moderno monismo della causalità e il pieno relativismo di una completa connessione funzionale dei fenomeni fisici e psichici della coscienza, l'illimitato “flusso eracliteo” dell'esperienza immanen-

¹ In mancanza di ulteriori specificazioni ci riferiamo sempre alla prima edizione dell'opera: H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*, J.C.B. Mohr, Freiburg, 1892 (d'ora in poi *Gegenstand*, 1892).

te alla coscienza. [...] Di fronte a ciò egli chiedeva un “principio parmenideo” dell’eterna verità di ragione, e in ciò gli pare risiedere, oggi come una volta, l’autentico problema fondamentale della filosofia»².

Questa ricerca di un fondamento conoscitivo saldo non solo per la storia, ma per le scienze tutte, costituisce il tema centrale delle riflessioni di Rickert già in *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Nell’opera Rickert divide la trattazione in due parti: una prima, dedicata a fissare i termini della questione, chiarendo in particolare come vadano intese le coppie di concetti immanenza/trascendenza e soggetto/oggetto; ed una seconda, contenente la proposta di soluzione al problema di quale sia l’oggetto trascendente che funge da misura del nostro sapere.

Tra le due parti, quella in cui emerge chiaramente l’influenza di Avenarius è certamente la prima³. Infatti, se degli echi avenariusiani sono riscontrabili nella caratterizzazione dei diversi significati possibili della coppia soggetto/oggetto, l’intera critica mossa da Rickert al concetto di trascendenza intesa come “mondo esterno” viene ripresa fedelmente dal fondatore dell’empiriocriticismo.

Per mostrare in quali punti Rickert si avvicini o si allontani da Avenarius dobbiamo però spendere qualche parola su quest’ultimo, tratteggiando velocemente gli aspetti principali del suo pensiero o, per lo meno, quelli che più ci interessano per i nostri scopi.

2. Avenarius pone a fondamento della sua filosofia l’esperienza, da lui intesa come il piano che abbraccia ogni cosa e oltre cui non si dà nulla. I contenuti che si trovano su tale piano sarebbero quindi divisibili in due classi, in due regioni: l’io e l’ambiente – dove tale divisione non deve essere intesa in senso rigido, in quanto l’io e l’ambiente sono comunque accomunati dal fatto di essere tutti degli esperiti.

Dei componenti dell’ambiente fanno però parte anche dei contenuti peculiari, ovvero gli altri uomini, i quali si differenziano dai normali oggetti del mondo perché sono simili a me, all’io. Proprio questa somiglianza tra l’io e gli altri uomini costituisce lo snodo problematico della filosofia e in particolare della teoria della conoscenza. Dire che

² E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, 4 voll., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1912-1925, vol. III, *Der Historismus und seine Probleme*, 1922, p. 559; tr. it. *Lo storicismo e i suoi problemi*, 3 voll., a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, Guida, Napoli, 1985-1993, vol. II, p. 329.

³ In particolare i capitoli del libro in cui emerge più chiaramente il legame con Avenarius sono «Der dreifache Gegensatz des subjektes zum Objekt», «Der Transzendente als Ursache», «Bewusstseinsinhalt und psychisches Sein» e «Erkennen als Vorstellen».

l'altro è simile a me vuol dire infatti che egli ha un'esperienza come la mia, da cui sorge però il problema: come fa l'esperienza altrui a darsi all'interno della mia esperienza?

Per questa domanda sono possibili due risposte. La risposta di Avenarius è che se ci atteniamo strettamente alla nostra esperienza dobbiamo riconoscere che l'esperienza altrui si dà nelle loro asserzioni, come significato linguistico detenuto dai loro movimenti, gesti e suoni.

L'altra risposta possibile è invece quella dell'introiezione, secondo cui l'esperienza degli altri uomini è in qualche modo collocata *dentro* di loro. In base all'introiezione l'esperienza del mio prossimo, invece di essere qualcosa di esperito e di appartenente al piano dell'esperienza, come per l'appunto le sue asserzioni, risulta essere un qualcosa di inesperto e di appartenente a *un altro* piano, ad una misteriosa sfera dell'interiorità. Inoltre, tale interiorità non riguarda solo il mio prossimo, perché in base all'affinità tra me e gli altri uomini, nel momento in cui attribuisco loro un'esperienza interna, finisco con il considerare allo stesso modo anche me stesso, facendo della mia stessa esperienza un che di interiore.

L'introiezione comporta pertanto una rottura dell'originario piano unitario dell'esperienza in due, in un mondo interno e in un mondo esterno, i cui rapporti reciproci risultano difficilmente comprensibili. È solo con l'introiezione, infatti, che nasce il problema dei rapporti tra soggetto e oggetto e il problema del modo in cui verrebbero causate le esperienze. Se ci atteniamo a ciò che si dà nel piano dell'esperienza, abbiamo infatti l'io e gli altri uomini, ma entrambi sono degli *esperiti* e non degli *esperienti*, qual è invece il soggetto tradizionalmente inteso. Inoltre, come abbiamo la possibilità di studiare le relazioni di causa ed effetto che legano i diversi componenti dell'esperienza, come possono essere un fulmine e l'incendio di un albero, così possiamo studiare la relazione di dipendenza che va dagli oggetti dell'ambiente, al sistema nervoso degli altri uomini, alle loro asserzioni, perché anche questi non sono altro che componenti della mia esperienza.

Dopo l'intervento dell'introiezione, invece, la causalità psico-fisica non riguarda più diversi componenti del piano dell'esperienza, ma si svolge tra un mondo esterno (inesperito in quanto "cosa in sé") e un mondo interno (altrettanto inesperto, almeno per quel che riguarda gli altri uomini). E a far da tramite tra questi mondi incomunicabili abbiamo un soggetto, che anch'esso non è più un esperito, perché ormai funge da "esperiente", anche se non si riesce a spiegare in che modo possa svolgere questa sua funzione.

3. Dopo aver riassunto i fondamenti della filosofia di Avenarius e il funzionamento dell'introiezione possiamo osservare come questi vengano ripresi da Rickert in *Der Gegenstand der Erkenntnis*.

In particolare ci vogliamo concentrare sul brano in cui Rickert, dopo aver messo in discussione a più riprese l'idea di trascendenza intesa come esistenza di un mondo esterno, si interroga sulle origini di tale idea. Questa riflessione costituisce un'ulteriore radicalizzazione della critica condotta da Rickert nelle pagine precedenti, in quanto se fino a quel momento «l'opposizione tra essere e coscienza rappresentante su cui è costruito il concetto usuale di conoscenza» veniva data per «presupposta», adesso «anche contro di essa si deve rivolgere il nostro dubbio», così che ad essere messe in discussione non sono più le diverse declinazioni di quella contrapposizione, ma la sua stessa pretesa di valere come una divisione originaria⁴.

Per far ciò Rickert ritiene che ci si debba porre «nuovamente [...] su quel punto di vista che noi tutti adottiamo prima di riflettere gnoseologicamente»⁵. Già questo intento di recuperare un punto di vista pre-filosofico è tipicamente avenariusiano, ma se si prosegue la lettura del brano spiccano le affinità con il fondatore dell'empiriocriticismo. Cosa si trova infatti da questo punto di vista secondo Rickert? «Le cose che mi circondano» – dove il termine “circondare”, *umgeben*, rimanda all'ambiente, l'*Umgebung*, di Avenarius – e «l'uomo, in quanto cosa separata spazialmente da altre cose»⁶.

Ma ecco come prosegue Rickert: «Io assumo un'azione da parte degli oggetti sull'uomo conoscente [...]. E qual è il risultato di questa azione? Qui la mia osservazione, fin tanto che essa si riferisce all'altro uomo, mi abbandona, ma colmo questa lacuna attraverso delle osservazioni che ho fatto riguardo a me stesso. Io ho delle rappresentazioni. Attraverso l'azione delle cose sul corpo altrui si formano dunque delle rappresentazioni nel corpo»⁷.

Come possiamo notare, in questo passo è in azione lo stesso meccanismo concettuale delineato da Avenarius con l'introiezione. Infatti, in base all'affinità con il mio prossimo, io gli attribuisco ciò che vale per me stesso, ovvero – nella terminologia rickertiana – le rappresen-

⁴ *Gegenstand*, 1892, p. 42.

⁵ *Gegenstand*, 1892, p. 43.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

tazioni. Nel compiere questa attribuzione delle mie rappresentazioni all'altro uomo finisco però per collocarle dentro di lui, *nel* corpo.

Inoltre, come in Avenarius, anche in Rickert l'affinità tra me e il mio prossimo agisce nei due versi. Infatti, come si legge poco dopo, «poiché io considero l'altro uomo del tutto simile a me, allora la concezione del suo sapere si ripercuote sulla mia. Adesso considero anche le mie rappresentazioni come un'immagine dell'ambiente [...]. Come posso osservare per l'altro soggetto, le rappresentazioni sono in me e le cose fuori di me. Si genera una duplicazione del mondo, una divisione dell'essere in una realtà e in un mondo della rappresentazione quale sua immagine»⁸.

Possiamo dunque affermare che nel brano di Rickert si ritrovano tutti gli elementi fondamentali del meccanismo dell'introiezione: l'altro uomo come parte dell'ambiente; la somiglianza tra me e il mio prossimo che agisce nei due versi, quando per attribuirgli un'esperienza come la mia finisco col collocarla dentro di lui, e quando considero anche la mia stessa esperienza un qualcosa di interno; infine la divisione del piano unitario della realtà in mondo interno e mondo esterno.

Ma, al di là della ripresa del meccanismo dell'introiezione, ciò che conta è che Rickert mutua da Avenarius l'idea stessa che la contrapposizione tra mondo esterno e mondo interno non è qualcosa di originario, e nemmeno una struttura trascendentale della nostra conoscenza, ma il risultato di un'operazione di pensiero erronea, in cui vengono mescolate esperienze fatte riguardo a me stesso e riguardo gli altri uomini. Su quest'ultimo aspetto, fortemente avenariano, Rickert torna più volte, fino ad arrivare a definire la teoria della conoscenza che parte dalla contrapposizione tra mondo esterno e mondo interno semplicemente come «la teoria basata su osservazioni che riguardano l'altro uomo»⁹.

Sotto questo aspetto, dunque, Rickert concorda pienamente con Avenarius: originariamente non c'è mondo esterno o mondo interno, ma solo ed esclusivamente quel piano dell'immanenza che Avenarius chiama “esperienza” e Rickert “contenuto di coscienza”. Certo, come sottolineava Troeltsch, il problema per Rickert è proprio ancorare questo piano dell'immanenza ad una trascendenza, perché senza di essa non rimane altra strada che ricorrere al criterio interno dell'«or-

⁸ *Gegenstand*, 1892, pp. 43-44.

⁹ *Gegenstand*, 1892, p. 45.

dine più comodo [*bequemere Anordnung*]] o dell'«utile per la vita»¹⁰, che è poi la via scelta dall'empiriocriticismo.

4. Per comprendere come si compia questo allontanamento dall'immanentismo avenariusiano in direzione della trascendenza bisogna però spendere qualche parola su un'altra questione fondamentale, che si gioca ancora sul piano dell'immanenza: quella del ruolo del soggetto. È proprio tale punto, infatti, che segna l'ideale separazione tra i due autori, dato che a tal riguardo Rickert in parte si rifà ancora ad Avenarius, e in parte già se ne allontana.

In *Der Gegenstand der Erkenntnis* Rickert dedica diverse pagine ad illustrare i diversi significati che possono essere attribuiti alla coppia soggetto/oggetto. Infatti, se tale binomio nasce dal “taglio” che operiamo del piano dei contenuti di coscienza, certi contenuti potranno ricadere all'interno del “soggetto” o all'interno dell'“oggetto”, a seconda di dove si traccia la linea di divisione. In questa parte dell'opera Rickert cita direttamente Avenarius, ma solo per affermare che la sua filosofia prevedrebbe la coppia sistema C/ambiente, da collocare a metà strada tra la posizione che considera “soggetto” il “corpo animato” e “oggetto” il “mondo esterno”, e la posizione secondo cui il soggetto è solo l'“io spirituale”, mentre il corpo andrebbe annoverato nell'“oggetto”¹¹.

In realtà il concetto di soggetto di Avenarius è un po' diverso e un po' più flessibile: egli parla infatti di un «denominato come “io”» all'interno del quale ricadrebbero il «corpo», i «pensieri» e i «sentimenti»¹², o solamente questi ultimi due, se l'ambiente viene inteso «in senso lato», facendo rientrare in esso anche il corpo¹³. Ad ogni modo per Avenarius l'unico punto fermo è che dato il piano dell'esperienza si dà anche la sua divisione in due regioni – l'io e l'ambiente – ma dove si sceglie di tracciare la linea divisoria non appare stabilito una volta per tutte.

¹⁰ Cfr. *Gegenstand*, 1892, pp. 41, 42. Nella seconda edizione dell'opera Rickert aggiunge anche che «questa è una conseguenza inevitabile del punto di vista della pura immanenza o del positivismo» (H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, J.C.B. Mohr, Tübingen - Leipzig, 1904, d'ora in poi *Gegenstand*, 1904, p. 76).

¹¹ Cfr. *Gegenstand*, 1892, pp. 7 sgg.

¹² Cfr. R. Avenarius, *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XVIII (1894), pp. 137-161, pp. 400-420; XIX (1895), pp. 1-18; pp. 129-145, vol. XVIII, p. 145.

¹³ Cfr. R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, O. R. Reisland, Leipzig, 1891¹, 1905² (d'ora in poi *Weltbegriff*), p. 81.

Oltre a quello che concerne la divisione del piano dell'esperienza in io e ambiente, è però possibile individuare anche un altro genere di rapporto soggetto/oggetto in Avenarius: quello tra l'ambiente e l'altro uomo (e in particolare il suo sistema nervoso, in quanto luogo cui afferiscono gli stimoli ambientali).

Avenarius ritiene fondamentale tenere distinti questi due tipi di rapporti soggetto/oggetto, perché la relazione psico-fisiologica tra il corpo dell'altro uomo e i componenti dell'ambiente che lo circondano può darsi solo all'interno dell'altra relazione, quella tra l'io e l'ambiente, dal momento che tutti gli elementi della relazione psico-fisiologica sono comunque sempre parte dell'ambiente dell'io. Proprio la confusione tra queste due prospettive porta al tentativo improprio di ampliare la prospettiva psico-fisiologica, volendo fare del piano stesso dell'esperienza e dei contenuti che su esso si trovano qualcosa che è causato dal sistema nervoso e dalla sua interazione con l'ambiente. Ma ciò è impossibile, perché rapporti di causa ed effetto si danno solo *tra* contenuti che fanno tutti parte del piano dell'esperienza, mentre il sistema nervoso e l'ambiente, per poter essere causa del piano dell'esperienza *in quanto tale*, dovrebbero essere in qualche modo prima e oltre di esso.

Dalla confusione tra le due prospettive, secondo Avenarius, nascerebbe inoltre l'erronea interpretazione dell'assunto per cui tutta la realtà si dà solo come esperienza, in base alla quale si pretende di affermare che non esiste il "fisico" ma solo lo "psichico". Anche in questo caso, infatti, si pretende di applicare al piano dell'esperienza in quanto tale qualcosa che ha senso solo se riferito ai diversi contenuti che ne fanno parte, come per l'appunto la loro caratterizzazione come "fisici" o "psichici".

La volontà di tenere separate le due prospettive – quella che potremmo definire "gnoseologico-generale" del rapporto tra il soggetto-io e l'oggetto-ambiente, e quella "psico-fisiologica" del rapporto tra il corpo dell'altro uomo e le cose che lo circondano – si ritrova *mutatis mutandis* in *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Nell'opera, infatti, Rickert insiste sul fatto che molte delle incomprensioni che affliggono la filosofia della conoscenza siano dovute proprio al tentativo di generalizzare la relazione psico-fisiologica, misconoscendo che «da un punto di vista gnoseologico ogni processo fisiologico riguarda sempre l'azione di due oggetti immanenti, di due parti del contenuto

di coscienza tra loro»¹⁴. In particolare, a fondarsi sulla «confusione della coscienza con il soggetto corporeo», sarebbe proprio «il tentativo di dedurre un trascendente sulla base della legge di causalità»¹⁵, dato che – come abbiamo visto in Avenarius – nel momento in cui provo ad allargare il rapporto tra il corpo umano e gli oggetti che lo circondano al di fuori dal piano dell’esperienza, questo rapporto non costituisce più una relazione di diversi contenuti del piano *tra loro*, perché si svolgerebbe tra il piano stesso e qualcosa che lo trascenderebbe.

Possiamo quindi affermare che Rickert si rifà pienamente ad Avenarius: 1) quando si tratta di delineare il rapporto soggetto/oggetto come una divisione che si dà solo all’interno del piano dell’immanenza, come “taglio” di questo piano in due regioni; 2) nell’affermare che una relazione psico-fisiologica si dà solo come rapporto tra determinati elementi del piano dei contenuti di coscienza; 3) nel condannare la sovrapposizione tra la prospettiva psico-fisiologica e quella gnoseologico-generale in quanto radice primaria degli errori che affliggono la teoria della conoscenza.

Dove Rickert si allontana nettamente da Avenarius è invece “solo” a proposito della possibilità di accettare anche un concetto di soggetto che si collochi in qualche modo al di fuori del piano dell’immanenza, o quanto meno al limite di esso. Infatti, se Avenarius rifiuta con decisione ogni possibilità di assumere un concetto di io che non rimandi come suo significato a dei contenuti appartenenti al piano dell’esperienza¹⁶, Rickert ritiene che oltre al soggetto *individuale*, che è

¹⁴ Cfr. *Gegenstand*, 1892, p. 21.

¹⁵ *Gegenstand*, 1892, p. 29.

¹⁶ Proprio su tale questione verte anche la polemica a distanza tra Avenarius e Wilhelm Schuppe. Cfr. W. Schuppe, *Die Bestätigung des naive Realismus. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Richard Avenarius*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», III (1893), pp. 365-388; R. Avenarius, *Anmerkung zu der Abhandlung von R. Willy*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XVIII (1894), pp. 29-31. Nella sua lettera aperta Schuppe da un lato ribadisce l’affinità delle sue idee con quelle di Avenarius, ma dall’altro gli imputa di non avere messo nella giusta luce il significato dell’io e della coscienza, intesi non come l’io individuale, ma come «il momento generico della coscienza in generale [*das generische Moment des Bewusstseins überhaupt*]», che è «contenuto» ed «operante» in ogni io individuale (W. Schuppe, *Die Bestätigung...*, cit., p. 379). A questo appunto mossogli da Schuppe, e che Rickert sottoscriverebbe appieno, Avenarius risponde rilevando che: o l’“io” di cui parla Schuppe è un determinato contenuto dell’esperienza, e allora, se non è compreso nella concezione del mondo dell’empiriocriticismo, questo significa tutt’al più che la descrizione che l’empiriocriticismo fa dell’io non è completa (cosa che non aspira ad essere) e che è possibile integrarla, senza mutarla nella sostanza; oppure l’“io” di cui

parte dei contenuti di coscienza, vi sia anche un soggetto *impersonale* – la «coscienza in generale [*Bewusstsein überhaupt*]»¹⁷ – che ha come suo oggetto l'intero piano dei contenuti di coscienza, e pertanto risulta non parte di esso, ma suo limite.

Come afferma esplicitamente, pur «concordando completamente con Avenarius» per quel che riguarda la critica dell'introiezione, Rickert ritiene che il fondatore dell'empiriocriticismo abbia finito con l'interpretare in modo troppo estensivo tale concetto nel momento in cui «ritiene una forma di introiezione anche la nostra proposizione che tutto l'essere è un contenuto di coscienza»¹⁸. Secondo Rickert, considerando “introiezione” ogni concezione che pretende di correlare il piano dell'esperienza a un esperiente, Avenarius avrebbe finito con «l'eliminare non solo l'“introiezione”, ma anche il soggetto conoscente»: «Certo anche il “denominato-Io” è un “trovato”, dunque un oggetto, [...] ma trovato da chi? Senza un soggetto conoscente non c'è conoscenza, così come non ci può essere senza un oggetto»¹⁹.

Se oltre alla suddivisione soggetto/oggetto che riguarda i contenuti *esperiti* Rickert ritiene necessario assumere anche il concetto di un soggetto esperiente – o, meglio, conoscente – è perché questo passaggio è necessario per poter muovere dal piano dell'immanenza a quello della trascendenza. Tanto la ripresa della critica empiriocriticista all'oggettività come esistenza di un mondo esterno trascendente, quanto l'analisi dei rapporti soggetto/oggetto interni al piano dell'immanenza, per Rickert sono momenti di un percorso più ampio, volto ad arrivare a una nuova concezione del soggetto e dell'oggetto, una concezione in cui «l'opposizione tra il soggetto conoscente e gli oggetti rispetto a cui si regola la conoscenza non è quella tra la coscienza rappresentante e una realtà da essa indipendente, ma quella tra un soggetto giudicante e il dovere che viene riconosciuto nel giudicare»²⁰.

La “rottura” con Avenarius avviene dunque sulla questione del soggetto come coscienza in generale perché proprio con l'introduzio-

parla Schuppe è un valore sovraempirico, e in quanto tale è destinato ad essere progressivamente eliminato nel corso del tempo, come accade a tutti i contenuti metafisici (cfr. R. Avenarius, *Anmerkung...*, cit., pp. 30-31).

¹⁷ Cfr. *Gegenstand*, 1892, p. 14.

¹⁸ Cfr. *Gegenstand*, 1892, p. 45.

¹⁹ Cfr. *Gegenstand*, 1892, p. 46.

²⁰ Cfr. *Gegenstand*, 1892, p. 68.

ne di questa nozione di soggetto Rickert va oltre la prospettiva della “pura immanenza”, per approdare alla trascendenza di quel *Sollen* che il soggetto giudicante riconosce come suo oggetto²¹.

5. In conclusione, possiamo quindi affermare che nelle riflessioni presentate da Rickert in *Der Gegenstand der Erkenntnis* sono presenti tre momenti: in primo luogo la critica al concetto di trascendenza intesa come esistenza di un mondo esterno; in secondo luogo l'analisi del piano di immanenza e dei diversi significati che la coppia soggetto/oggetto assume in essa; e infine la parte propositiva, in cui Rickert sviluppa un altro significato della coppia soggetto/oggetto, un significato che deve permetterci di uscire dalla prospettiva della pura immanenza, per aprire invece alla sfera del trascendente, inteso anch'esso in senso rinnovato.

Come abbiamo cercato di mostrare, nei primi due di questi tre momenti la riflessione di Rickert prosegue nel solco tracciato da Avenarius. È proprio da quest'ultimo, infatti, che Rickert riprende tanto la critica al concetto di trascendenza come mondo esterno, quanto l'analisi dei rapporti soggetto/oggetto interni al piano dell'immanenza. D'altronde, come aveva sottolineato Troeltsch, ciò che muove Rickert è proprio l'insoddisfazione verso queste premesse empiriocriticiste, che egli comunque condivide. Proprio perché sente «l'illimitato flusso eracliteo dell'esperienza immanente alla coscienza» Rickert ritiene necessario un principio trascendente cui ancorare l'immanente. Ma per cercare questo principio deve distaccarsi da Avenarius, sulle cui orme aveva fino a quel momento camminato.

²¹ Considerando che la questione del ruolo del “soggetto” costituisce il primo elemento di distacco da Avenarius, è interessante notare che a partire dalla successiva edizione di *Der Gegenstand der Erkenntnis* la de-avenariusizzazione del lessico operata da Rickert si concentra proprio sui termini che riguardano il soggetto, inteso sia come “io” che come “altro uomo”. Ad esempio, per quel che riguarda la teoria della conoscenza fondata sulla contrapposizione tra soggetto rappresentante e oggetto rappresentato, non si afferma più che essa nasce «da osservazioni fatte per la maggior parte riguardo al mio prossimo [*meinen Mitmenschen*] o «all'altro uomo [*fremden Menschen*]», ma si parla rispettivamente di «osservazioni fatte non riguardo al soggetto conoscente ma all'oggetto conosciuto» e di «osservazioni del soggetto psicofisico» (Cfr. *Gegenstand*, 1892, pp. 44, 45 e *Gegenstand*, 1904, pp. 80, 81). Similmente, anche i riferimenti a me stesso, all'io, vengono indicati con il più neutro “soggetto”: le «osservazioni di me stesso» divengono «osservazioni di un soggetto», le osservazioni «riferite al mio stesso conoscere» divengono «riferite al soggetto del conoscere» (Cfr. *Gegenstand*, 1892, p. 44 e *Gegenstand*, 1904, p. 80).